34429

Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker.

I. Buch. 2. u. 3. Kapitel.

Inaugural-Dissertation

der

hohen juristischen Fakultät

der

Universität Freiburg (Schweiz)

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Rudolf Amberg.

Berlin und Leipzig
Dr. Walther Rothschild
1909.

Das Folgende ist ein Bruchstück aus dem im Verlage von Dr. Walther Rothschild-Berlin erschienenen Buche über die **„Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker“**, welches folgende Hauptabschnitte enthält:

Begriff und Wesen der Steuer.

I. Definition und Terminologie.

II. Rechtsgrund der Steuer. — Thomas von Aquin. — Lessius und Sanchez. — Lugo und Molina.

III. Konstruktion der Steuerpflicht. — Theorie. — Begründung. — Anwendung.

IV. Zweck der Steuer.

Steuerprinzipien.

I. Allgemeines.

II. Allgemeinheit der Besteuerung. — Steuerfreiheit des Klerus. — Des Adels.

III. Gleichmässigkeit der Besteuerung. — Allgemeiner Grundsatz. — Theoretische Ausgestaltung desselben. — Praktische Anwendung.

IV. Finanzpolitische Grundsätze.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545307_0025

1. Thomas von Aquin.

Beginnen wir mit Thomas von Aquin. Wenn wir bei ihm bloss auf die Ausdrücke sehen wollten, so könnten wir oft versucht sein, zu behaupten, dass er sich an die Vergeltungstheorie halte. Denn er braucht für Steuer oft den Ausdruck „Lohn", „Preis", um deren Notwendigkeit zu beweisen. In dem Werke De regimine principum[1]) heisst es z. B.: „Die Gerechtigkeit verlangt auch, dass die Bösen bestraft und die Guten begünstigt werden. Dies ist die Aufgabe der Vorgesetzten, welche für das Wohl der Untertanen zu sorgen haben, um dadurch ihres Lohnes würdig zu werden, denn dafür werden ihnen Steuern entrichtet."[2]) In seinem Briefe an die Herzogin v. Brabant[3]) sagt Thomas, dass, „weil niemand auf eigene Kosten (für andere) Krieg führe, der König, gerade wie er für die Gemeinschaft und ihr Wohl arbeite, so auch das Recht habe, von ihr zu leben."

Ist aber der die Steuer notwendig bedingende Rechtsgrund nach Thomas wirklich in der Gegenüberstellung von Leistung und Gegenleistung im Sinne der Vergeltungstheorie zu suchen? Schon seine Auffassung von der Naturnotwendigkeit des Staates macht dies unwahrscheinlich. Tatsächlich stellt Thomas dort, wo er, beziehungsweise sein Schüler Tolomeo de Lucca,[4]) gewissermassen ex professo die Notwendigkeit der Steuern darlegt, nicht auf das Verhältnis von

---

[1]) Ed. Paris. Tractatus de rege et regno. op. 16. [2]) L. c. c. 5. [3]) De regimine Judaeorum. Ed. Par. op. 17; ed. Rom. op. 21. [4]) Von diesem stammen, wie man allgemein annimmt, Kapitel 5 des zweiten Buches bis zum Ende des vierten Buches des unter dem Namen des Thomas von Aquin gedruckten Werkes: „De regimine principum". Gegensätzliche Ansichten zwischen Thomas und Tolomeo sind bis jetzt nur in politischen Fragen festgestellt worden. Wir können also die philosophischen Ansichten ruhig als „aus der Schule" des hl. Thomas ansehen. Auf die Autorschaft kommt es hier übrigens wenig an, denn: „Tantum valet auctoritas, quantum valet ratio".

Leistung und Gegenleistung, sondern auf die Naturnotwendigkeit des Staates im Sinne der Konsequenztheorie ab.

Betrachten wir einmal die Ausführungen, die wir in der Schrift De regimine principum im elften Kapitel des dritten Buches vorfinden. Dort ist die Rede vom „dominium regale", von der königlichen Oberhoheit, deren Zweck darin besteht, dass durch sie das Staatsleben gedeihe und die Bürger glücklich seien. „Da aber niemand auf eigene Kosten (für andere) Krieg führt, und jeder durch eine Art Recht der Natur für seine Arbeit auch den Lohn erhalten soll, wie es der Apostel in seinem Korintherbriefe[1]) beweist, so folgt daraus, dass die Fürsten das Recht haben, von ihren Untergebenen Steuern und jährliche Abgaben zu verlangen. Dies ist auch der Grund, weshalb der Apostel in seinem Briefe an die Römer[2]) die Untergebenen auffordert, der Obrigkeit ihre Arbeiten zu entschädigen, da ja jede Gewalt von Gott stamme." Hierauf wird dann umgekehrt dargetan, dass der König mit seinem Unterhalte zufrieden sein soll, und nicht das Recht habe, die Untergebenen im ruhigen Besitze ihres Eigentums zu belästigen, ausser in zwei Fällen: 1. Wenn es sich um die Bestrafung eines Vergehens handelt, und 2. wenn irgend ein öffentlicher Nutzen in seinem Reiche es verlangt. Die Berechtigung dieser zwei Ausnahmen wird nun des Näheren bewiesen. Bezüglich des ersten Falles wird besonders die heilige Schrift zum Beweise herangezogen. Bezüglich des zweiten heisst es: „Dafür, dass der König zum allgemeinen Wohl Anforderungen an die im Eigentume der Untergebenen befindlichen Güter[3]) stellen darf, wie für die Verteidigung des Landes, oder für jedes andere Unternehmen, das vernünftigerweise als dem Gemeinwohle seines Landes förderlich anzusehen ist, liegt der Grund sehr nahe. Denn, vorausgesetzt, dass die menschliche Gesellschaft eine naturnotwendige ist, was oben bewiesen wurde,[4]) so ist auch alles, was zur

[1]) 9, 7. [2]) 13, 6 u. 7. [3]) Im Lateinischen Texte aus dem Zusammenhange zu ergänzen: sc. gravare subditos suos in bonis ipsorum et rebus. l. c. [4]) Vgl. l. I, c. 1.

gemeinschaftlichen Erhaltung dieser Gesellschaft erforderlich ist, ebenso naturnotwendig. Folglich kann der rechtmässige König von den Untergebenen verlangen, was zu ihrem (der Untergebenen) Wohle notwendig ist. Man beachte ferner: Die Kunst ahmt soweit möglich immer die Natur nach, wie es Aristoteles im zweiten Buche seiner Naturlehre beweist.[1]) Nun aber versagt die Natur im Notwendigen nicht, folglich darf auch die Kunst im Notwendigen nicht versagen. Von allen Künsten ist aber die Kunst des Lebens die beste und grösste, wie wir es oben angedeutet haben. Cicero beweist es in seinen Tuskulanen, indem er zeigt, dass alle anderen Künste sich auf diese zurückführen lassen.[2]) Es darf also der König in dem, was zur Erhaltung der auf das Gesellschaftsleben angewiesenen Menschheit notwendig ist, da er ja gewissermassen der Künstler und Architekt derselben ist, auch nicht versagen, sondern er muss aus der Gesellschaft heraus allen Bedürfnissen gerecht werden. Wir müssen also schliessen, dass in diesem Falle (d. h. wo es sich um das Gemeinwohl handelt) rechtmässigerweise Steuern und Abgaben auferlegt werden können, solange nicht die Grenzen des eben Notwendigen überschritten werden."

Diese Ausführungen bedürfen zum richtigen Verständnisse einer kurzen Erläuterung. Der Ausdruck „Kunst" ist hier nicht in dem modernen engeren Sinne, wie wir ihn etwa von einem Gemälde oder einer Statue brauchen, zu verstehen. Er bezeichnet lediglich den Gegensatz zu „Natur" und umfasst alles, was nicht wie die Natur aus blossen physischen Dispositionen heraus sich entwickelt, sondern unter dem Eingreifen anderer nicht in der toten Natur liegender geistiger und ethischer Kräfte des Menschen entsteht und besteht. Diese Kräfte wirken aber nicht gegen die Natur und ihre Gesetze, sondern im Sinne der Natur. Eine elektrische Lampe z. B. hat der Mensch nicht dadurch hergestellt, dass er eine fremde Kraft in die Materie hineingeleitet, sondern

---

[1]) Ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν. Phys. l. II, c. 2. [2]) Tusc. I, 1.

dadurch, dass er die in der Natur latente Macht der Materie dazu benützt hat, um durch eine an einer bestimmten Stelle herbeigeführte Reibung Licht zu erzeugen. Insofern nun das Leben der Gesellschaft nicht bloss auf den Gesetzen der physischen Natur beruht, sondern auch unter dem Einflusse über der Natur stehender Gesetze, wie derjenigen der Sitte, der Geselligkeit, des Rechtsbewusstseins u. dergl. steht, wird es nicht „Natur", sondern „Kunst" genannt. Diese Kunst ist aber ihrerseits wieder nicht etwas gegen die Natur Gerichtetes, sondern etwas im Sinne der Natur Wirkendes. Weil der Mensch seiner Natur nach ein mit Vernunft begabtes Sinnenwesen ist, so lebt er mit Seinesgleichen nicht nur in sinnlich-materiellen, sondern auch in vernünftig-geistigen, in ethischen Beziehungen. So folgt die Kunst des Lebens gerade aus der Natur. Sie folgt aus der Natur nicht bloss dem Sein nach, sondern auch, was sich ohne weiteres ergibt, dem Handeln nach. Denn das Handeln entspricht dem Sein. Nur was ist, kann handeln, und was handelt, handelt wie es ist, d. h. nach seiner Natur. Das Erkenntnisvermögen selbst, welches doch gerade den Menschen über die sichtbare Natur erhebt und dessen Handlungsweise bestimmt, nimmt seine ersten Begriffe aus der sinnlichen Erfahrung und ist beständig auf diese Erfahrung angewiesen, denkt also auch, wie die Natur es lehrt, — ahmt die Natur nach.

Nun aber walten in der Natur Zwecke. Die Pflanze hat das natürliche Streben, sich zu entfalten und zu vermehren, das Tier will leben und sich fortpflanzen, es hat seine Organe, von denen jedes auf einen bestimmten Zweck hinweist. Das Auge ist da zum Sehen, das Ohr zum Hören, der Tastsinn zum Fühlen. Wo immer sich in der Natur Zwecke finden, da sind auch die Mittel und Wege vorhanden, diese Zwecke zu erreichen. Der Boden, der eine Blume hervorbringt, führt auch die nötige Nahrung zu, damit sie wachse. Die Sonne, deren wärmende Strahlen den Keimling im Frühjahre aus dem Boden herauslocken, trägt auch das Ihrige dazu bei, dass das Gewächs gedeihe. Das Tier, welches sein Leben selbst

erhalten soll, hat die nötigen Organe, um sich Nahrung zu verschaffen und gegen störende Einflüsse zu verteidigen. Der Mensch, der als geselliges Wesen mit seinem Mitmenschen verkehren soll, hat die Sprache, um sich mit ihm zu verständigen. Da also jeder Zweck, der seinem Begriffe nach etwas zu Erreichendes ist, naturnotwendig die entsprechenden Mittel voraussetzt, und die Natur tatsächlich das zu jedem Zwecke Notwendige bietet, so gilt das Axiom: Die Natur versagt im Notwendigen nicht.

Wenn somit, wie wir gesehen haben, die Kunst die Natur nachahmt, weil beide dieselben Naturgesetze zur Grundlage haben, so folgt daraus, dass auch in der Kunst, in der ethischen Ordnung gerade wie in der Natur Zwecke walten, dass somit auch dort die Mittel, welche jeder Zweck begrifflich voraussetzt, vorhanden seien, bezw. rechtlich verlangt werden müssen. So fordert es das logische Denken, welches seine Schlüsse auf die Tatsachen der Erfahrung aufbaut.

Diese für die Naturbetrachtung seit den ersten denkenden Philosophen grundlegenden, von Sokrates zum ersten Male auch in die ethische Ordnung hineingetragenen, in der Teleologie[1]) der aristotelisch-scholastischen Philosophie am konsequentesten durchgeführten Anschauungen auf die Frage nach dem Rechtsgrunde der Steuern angewandt, lassen den Staat, das grösste Kunstwerk der natürlich-sittlichen Ordnung, als eine grosse Zweckeinheit erscheinen, in welcher das Staatsoberhaupt wie ein Künstler die ganze ethische Ordnung lenkt

[1]) Die entwickelten Anschauungen sind im Grunde nichts anderes als die scholastische Lehre von der Teleologie, der Zweckmässigkeit und Zweckstrebigkeit. Vgl. dazu die Bemerkung, die Thomas in seinem Aristoteleskommentar zu Phys. l. II, c. 2 (Lectio IV, ed. Par. pg. 348) macht: Ejus autem, quod ars imitatur naturam, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est: omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta, unde ad similitudinem naturalium in artificialibus operamur. Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit: quod etiam in operando ars imitatur.

und leitet, während die Steuern als logische Folgerung aus dieser Zweckeinheit sich darstellen, und darum ebenso notwendig sind, wie die Zweckeinheit, der Staat selbst.

Ist nun nach dieser Auffassung das die Steuer notwendig bedingende Rechtsverhältnis nicht das naturnotwendige Zusammensein der Individuen im Staate? Die Steuer also wirklich nichts anderes als eine notwendige Folgerung aus der Existenzberechtigung und Unentbehrlichkeit des Staates? Freilich wird erst ganz im Sinne der Vergeltungstheorie von der Steuer als „Lohn“ für die Regierung des Staatsoberhauptes gesprochen. Dem Könige sollen Steuern und Abgaben gezahlt werden, „weil er uns nicht für sich, sondern in unserem Interesse regiert.“ Aber das ist nicht ein Widerspruch zu den übrigen Ausführungen. Tatsächlich erscheint hier dem Verfasser die Forderung, dass jeder für seine Arbeit auch den Lohn bekomme, so selbstverständlich, dass er gar keine Beweise dafür bringt. Erst wo es sich um die Frage handelt, ob der König noch weitere Eingriffe in die Eigentumssphäre seiner Untergebenen, d. h. solche Eingriffe, die sich nicht mehr auf das beziehen, was der Fürst zum standesgemässen Unterhalte bedarf, sich erlauben dürfe, bringt der Verfasser eine philosophische Begründung seiner Ansicht und sagt, dass dasjenige, was diesen Eingriff notwendig bedingt, also rechtmässig und erlaubt macht, nichts anderes als die Notwendigkeit sei, welche die Menschen zum Staatsleben zusammenführt. Mit keiner Silbe wird aber angetönt, dass die Untergebenen sich etwa deshalb zu Abgaben verpflichten sollen, weil sie davon den Vorteil hätten; es ist einzig und allein vom Gemeinwohle die Rede. Die beiden Teile der Ausführung widersprechen sich also keineswegs. Obschon der erste Teil Ausdrücke enthält, die für sich genommen auf die Vergeltungstheorie schliessen liessen, werden diese Ausdrücke doch nicht als wirkliche Beweismomente, sondern mehr als eine Art Illustration gebraucht; denn es wird damit nur die These bewiesen, dass die Untertanen für den Unterhalt des Königs aufkommen müssen, und zwar durch Steuern. Allein damit

will die Notwendigkeit der Steuern schlechthin noch nicht bewiesen sein. Erst für den Fall, dass nun der Einwand gemacht werde: Weshalb sollen wir dann mehr Steuern zahlen, als gerade zum Unterhalte des Königs nötig ist? — erst jetzt wird gesagt, dass der höhere und allgemeine, der letzte und eigentliche Zweck der Steuern nicht so fast der blosse Unterhalt des Landesfürsten, als vielmehr das Gemeinwohl als solches sei, von dem der Unterhalt des Fürsten nur ein Teil ist. Um deshalb die Steuer als ein solches zwangsweise zu entrichtendes, dem Gemeinwohle dienendes Bedarfsdeckungsmittel zu rechtfertigen, wird auf die Naturnotwendigkeit des Staates als einzigen durchschlagenden Beweisgrund hingewiesen. Wir sehen also, wie die Elemente der heute als zwei verschiedene Theorieen einander gegenüberstehenden Anschauungen und Vorstellungen noch nicht scharf auseinandergehalten werden, obschon der Kern der richtigen Theorie bereits voll und klar herausleuchtet.

Man könnte dagegen nun einwenden, dass Thomas in seiner Summa nicht nur die Steuern, welche unmittelbar zum Unterhalte des Fürsten, sondern auch diejenigen, welche überhaupt dem Gemeinwohle dienen, „stipendia", „Lohn" nenne. Er schreibt nämlich: Die Steuern (redditus), die sie haben, sind gewissermassen der Lohn (stipendia) dafür, dass sie die Gerechtigkeit auf der Erde verwalten." [1]) Doch es wäre noch erst zu beweisen, dass an dieser Stelle unter „redditus" überhaupt Steuern zu verstehen seien. Denn der Ausdruck kann auch, und zwar in erster Linie, die Bedeutung von „Einkommen", also ganz allgemein von dem Könige für die Regierung zugewiesenen Einkünften haben. In seinem Briefe an die Herzogin von Brabant z. B. setzt Thomas ausdrücklich redditus in Gegensatz zu Steuern.[2]) Sodann ist, selbst vorausgesetzt, dass Thomas hier auch von Steuern rede, was aus dem Zusammenhang immerhin angenommen werden kann, zu beachten, dass an der betreffenden Stelle in erster Linie von

---

[1]) 2, 2, q. 62, a. 7, c. [2]) Ed. Par. pg. 415.

der Restitution die Rede ist. Nur um zu zeigen, dass der König für die Geldmittel, die er nicht ihrer Bestimmung gemäss verwendet, zur Restitution an das Volk verpflichtet sei, wird von den Einkünften oder Steuern des Königs gesprochen. Thomas führt dies also nur als Beispiel für die Restitution, die auch aus einem Unterlassungsdelikte, und zwar aus einem uneigentlichen,[1]) hervorgehen kann, weil der Staat eben Schaden leidet, wenn der König mit den ihm zur Verfügung gestellten Mitteln das Land nicht genügend schützt. Aus diesem Zusammenhange geht hervor, dass auch hier aus dem Worte „stipendium" gar nichts für die rechtliche Begründung der Steuer geschlossen werden kann, da lediglich von ihrer Zweckbestimmung die Rede ist. Stipendium ist hier überhaupt nicht mit „Lohn" zu übersetzen, sondern etwa mit „Beitrag", „zu einem bestimmten Zwecke zur Verfügung gestelltes Geld". Dies wird noch bestätigt durch eine Bemerkung, die Thomas bei Erklärung des Römerbriefes macht: „Die Könige müssen vom Volke Steuern erhalten zu ihrem standesgemässen Unterhalte; aber nicht als ob sie dieselben als ihren Lohn betrachten dürften; denn der eigentliche Lohn des Fürsten ist Lob und Ehre, wie Aristoteles im fünften Buche seiner Ethik sagt; falls ihm dies nicht genügt, ist er ein Tyrann."[2]) Hier macht uns also Thomas ausdrücklich darauf aufmerksam, die Steuern nicht etwa als Lohn aufzufassen. Wenn die Steuern aber nicht ein Lohn sind, dann kann auch der Rechtsgrund derselben nicht in einem der Beziehung zwischen Arbeit und Lohn analogen Verhältnisse liegen, wie es die Vergeltungstheorie verlangt. Die Steuern sind eben lediglich ein Zweckinstitut, das mit der Unentbehrlichkeit des Staates naturnotwendig gegeben ist. — Daraus ergibt sich auch ohne weiteres, in welchem Sinne die oben aus De regimine principum und Judaeorum angeführten Stellen zu nehmen sind.

2. Lessius und Sanchez.

Unter den späteren Scholastikern finden wir wiederum, ähnlich wie bei Thomas, dass die blosse Ausdrucksweise an

[1]) Commissio per omissionem. [2]) Com. in Rom. 13.

sich noch keine scharfe und bewusste Trennung zweier Theorieen als solcher hervortreten lässt. Wir können bei ihnen zwei deutlich getrennte Gruppen unterscheiden, von denen die eine in ihrer Ausdrucksweise mehr der Theorie von Leistung und Gegenleistung, die andere mehr der Theorie von der Staatsnotwendigkeit sich nähert. Als Vertreter der ersten Gruppe nennen wir Sanchez und Lessius, als Vertreter der zweiten Lugo und Molina.

1. Lessius knüpft die Erörterungen über den Rechtsgrund der Steuern an die Beantwortung der Frage: Welche Personen haben die gesetzmässige Gewalt, Steuern aufzuerlegen? Er sagt, dass diese Gewalt „nur in jenen Fürsten und Gemeinwesen sich finde, welche keinen Höheren über sich anerkennen“,[1]) welche, wie wir heute sagen würden, „souverän“ sind. Zum Beweise dieser Ansicht führt Lessius aus: „Weil sie keinen Höheren über sich anerkennen, so haben sie ihre Gewalt unmittelbar vom Volke, folglich müssen sie auch vom Volke dasjenige erhalten, was sie zu ihrem standesgemässen Unterhalte (denn das ist der gerechte Lohn für das Amt, das sie zum allgemeinen Wohle übernommen haben), sowie zur Ausübung ihrer Regierungsgewalt bedürfen. Denn sie haben gar vieles nötig, um ihre Beamten zu entlöhnen, die Landesgrenzen zu schützen, Feinde abzuhalten und die Gerichtsbarkeit auszuüben. Wie daher nach dem Rechte der Natur der Arbeiter seinen Lohn und alles Nötige zur Erfüllung der vertraglich, gleichviel ob stillschweigend oder ausdrücklich übernommenen Arbeit empfangen soll, so soll auch der Fürst vom Volke die nötigen Mittel zum standesgemässen Unterhalte, sowie zur erspriesslichen Verwaltung seines Amtes erhalten. Wer dagegen von einem Vorgesetzten abhängig ist, kann nicht vom Volke, sondern nur von demjenigen, von welchem er eingesetzt worden ist und die Gewalt erhalten hat, die nötigen Mittel zu seiner eigenen Unterhaltung und zur Ausübung seines Amtes verlangen. Nur so weit hat er

[1]) De justitia etc. c. 33, d. 2, n. 9.

ein Recht, irgend etwas vom Volke zu fordern, als es ihm von seinem Vorgesetzten eingeräumt wird. Derjenige muss eben immer den Beamten entlöhnen, der ihm das Amt übertragen hat.“ [1]) An einer anderen Stelle sagt derselbe Philosoph: „Nach dem Gesetze der Gerechtigkeit schuldet das Volk dem Fürsten das zur Regierung und zur Erhaltung des Friedens Notwendige: Dies hat es nämlich dadurch stillschweigend versprochen, dass es ihn zum Staatsoberhaupte gemacht hat.“ [2])

Aus diesen Ausführungen können wir zweierlei entnehmen: 1. Die rechtsphilosophische Grundlage für die Begründung des Steuerrechtes ist bei Lessius die scholastische Staatsvertragslehre. 2. Diese Lehre führt bei ihm zu einer der Vergeltungstheorie sehr ähnlichen Begründung des Steuerrechtes.

Der souveräne Fürst hat die Gewalt unmittelbar vom Volke, freilich nicht in dem Sinne, als ob das Volk diese Gewalt unmittelbar geschaffen, sondern nur so, dass das Volk die von Gott geschaffene Macht dem Fürsten übertragen habe.[3]) Auf diesen Unterschied ist notwendig hinzuweisen, damit die

---

[1]) L. c. d. 2, n. 13. [2]) L. c. d. 8, n. 59. [3]) Vgl. Suarez, de legibus etc. l. III, c. 3, n. 2. Dass alle Gewalt von Gott stamme, ist weil schon in der hl. Schrift ausgesprochen (Rom 13, 1 f. Tit. 3, 1. I. Petr. 2, 13) für die Scholastiker unzweifelhaft. Die Frage ist nur die, wer diese Gewalt von Gott unmittelbar und zuerst empfangen habe. Suarez antwortet: Die Gewalt hat kein einzelner, sondern das Volk in seiner Gesamtheit von Gott erhalten: Dicendum est hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine existere, sed in hominum collectione (l. c. c. 2, n. 3). Daraus folgt, dass das Volk die ihm in seiner Gesamtheit zukommende Gewalt nach eigenem Ermessen einem oder mehreren übertragen kann: Primum est, quod licet haec potestas absolute sit de jure naturae, determinatio ejus ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano (l. c. c. 4, n. 1). In diesem Sinne wird nun gesagt, dass der Fürst die Gewalt unmittelbar vom Volke erhalten habe, ohne dadurch schon über Art und Entstehung der in der Gesamtheit des Volkes sich vorfindenden Macht etwas aussagen zu wollen. Dass die Gewalt nicht vom Volke geschaffen, sondern durch den Staatsvertrag nur übertragen wird, geht schon daraus hervor, dass Suarez die Gewalt im Volke lediglich durch das Recht der Natur, also nicht erst durch einen nachträglichen Vertrag begründet sieht: Hinc facile concluditur altera pars assertionis, nimirum potestatem hanc ex vi solius juris naturae esse in hominum communitate (l. c. c. 2, n. 4).

Staatsvertragslehre der Scholastiker nicht mit derjenigen Rousseau's verwechselt werde, wie es Trendelenburg[1]) nach dem Vorgange von L. Ranke[2]) getan hat.[3]) Der nicht souveräne Fürst dagegen, der einer anderen höheren Machtperson untergeordnet ist, also von dieser abhängt, hat seine Gewalt nicht vom Volke, sondern von dem ihm übergeordneten Herrn, denn sonst wäre er ja nicht von ihm abhängig. Wie nun der untergeordnete Fürst seinen Unterhalt von demjenigen Fürsten erhält, in dessen Dienst er steht, so soll der souveräne Fürst seinen Unterhalt vom Volke erhalten, weil er eben im Dienste des Volkes steht; denn das Volk hat ihm die Gewalt übertragen zum Zwecke der Verwirklichung des Gemeinwohles, ihn also gewissermassen in seinen Dienst gestellt. In diesem Zusammenhange ist „stipendium" ohne Zweifel mit „Lohn" oder „Sold" zu übersetzen. Die Steuern sind nach Lessius nichts anderes als der dem Fürsten für die dem Gesamtwohle des Volkes geleisteten Dienste geschuldete Sold.

Nichts desto weniger würde ich deshalb noch nicht wagen, Lessius ohne weiteres zum ausgesprochenen, bewussten Anhänger der Vergeltungstheorie zu erklären. Es ist nämlich etwas anderes, zu sagen: „Dem Staate müssen Steuern gezahlt werden, welche ein Lohn sind" — oder zu sagen: „Dem Staate müssen Steuern gezahlt werden, weil sie ein Lohn sind." Wenn nach der scholastischen Staatsvertragslehre der Staat naturnotwendig ist — denn die Natur, nicht die freie Willensentschliessung führt die Menschen zur Staatenbildung[4]) — dann ist die Notwendigkeit, den durch Vertrag bestimmten Inhaber der Staatsgewalt zu unterhalten, ihn zu entschädigen, ihm die nötigen Mittel zur Verfügung zu stellen, schliesslich und letztlich nicht eine Folge des Vertragsverhältnisses, sondern eine Folge der Naturnotwendigkeit, mit welcher die Menschen zu jenem Gesellschaftsvertrage geführt worden sind, und das

[1]) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. Leipzig 1868, § 153, Anm. [2]) Historisch-politische Zeitschrift, Berlin 1833—1836. Bd. 2, S. 696 ff. [3]) Vgl. Cathrein, Moralphilosophie, 4. Aufl. Freiburg i. B. 1904, Bd. 2. S. 482 ff. [4]) Vgl. Suarez, l. c. 1. III, c. 1, besonders nn. 3 u. 5.

Rechtsverhältnis, welches die Steuern bedingt, ist nichts anderes, als das naturnotwendige Zusammensein der Individuen im Staate. Wenn ich im Sinne der Staatsvertragstheorie die Steuer einen Lohn nenne, so kann ich daraus eine doppelte Argumentation machen. Ich kann sagen:

Die Steuer ist der Lohn für die vom Staate geleisteten Dienste. Nun aber kommt jedem für die geleistete Arbeit der Lohn rechtlich zu. Also kommt dem Staate die Steuer rechtlich zu. — Oder ich kann sagen:

Die Steuer ist der Lohn für die vom Staate geleisteten Dienste. Wer die Arbeit will, muss auch den Lohn zahlen wollen. Nun aber will ich die Arbeit, die vom Staate zu leistenden Dienste. Also muss ich dem Staate den Lohn, die Steuer zahlen.

Wir kommen also mit einer fast unscheinbaren Variation der Praemissen logisch zu zwei ganz verschiedenen Folgerungen. Die erste Folgerung ist: Die Steuer kommt dem Staate rechtlich zu, weil sie ein Lohn ist — das ist die Vergeltungstheorie. Die zweite Folgerung heisst: Ich muss die Steuern zahlen, weil ich den Staat will — das ist die Konsequenztheorie.

Daraus erhellt, dass mit den blossen Ausdrücken „Sold", „Lohn" und dergl. solange nicht auf das Vorhandensein einer bestimmten Theorie, der jene Ausdrücke als Schlagwörter dienen, geschlossen werden kann, als sich die betreffende Theorie noch nicht selbst klar und unzweideutig ausgesprochen findet. Denn das Schlagwort bekommt erst seine prägnante Bedeutung mit der Ausgestaltung der Theorie. Es wäre ein falscher Kreisschluss, das Vorhandensein der Theorie X_1 daraus beweisen zu wollen, dass der Ausdruck X_2 vorkommt; dann würde ja vorausgesetzt, was zu beweisen ist, nämlich, dass der Ausdruck X_2 auch wirklich an der betreffenden Stelle die Theorie X_1 bedeute.

Sehen wir etwas genauer zu, was das Wort „Lohn" oder „Sold" im Zusammenhange bei Lessius bedeutet, so werden wir finden, dass immerhin ein Unterschied ist zwischen Lohn und Lohn, Sold und Sold. Was heisst Lohn? Lohn ist das

als Gegenleistung gegebene Äquivalent der Arbeit, gleichviel ob dieses Äquivalent ein mehr oder weniger absolutes, oder ein nach Übereinkommen festgesetztes, also mehr oder weniger willkürlich angenommenes sei. Verlangt nun Lessius, dass dem Inhaber der öffentlichen Gewalt, dem Könige ein solcher Lohn gezahlt werde? Nein. Er sagt vielmehr der König muss unterhalten werden, damit er bestehen und gedeihlich regieren könne. Weil aber der Arbeiter gewöhnlich von seinem Lohn lebt, so tügt er bei, „denn das ist sein Lohn". Sagt er, es sei ein Äquivalent der Arbeit? Das wäre eben zu beweisen. Ich kann annehmen, dass er es so sagen wolle, ich kann aber auch annehmen, und wohl mit mehr Recht, er habe das, was er „Lohn" nennt, nicht als Äquivalent der Arbeit, sondern als Mittel zum Zweck, d. h. zur Erfüllung der Arbeit aufgefasst; denn er sagt: „Folglich müssen sie auch vom Volke dasjenige erhalten, was sie zum standesmässigen Unterhalt und zur Ausübung ihrer Regierungsgewalt bedürfen." Daraus folgt unmittelbar, dass der eigentliche die Steuer bedingende Rechtsgrund die aus der Übergabe der Gewalt an den Herrscher sich ergebende Notwendigkeit, den Herrscher zu erhalten, ist, gleichviel ob ich das nun „entlöhnen", oder „unterhalten", oder sonst wie nenne. Das Wort „Lohn" dient dann lediglich als Vergleich, nicht aber gerade als das rechtlich begründende Moment. Darum der Satz: „Wie der Arbeiter nach dem Rechte der Natur seinen Lohn und alles Nötige zur Erfüllung seiner Arbeit empfangen soll etc."

So geneigt man also auch auf den ersten Blick sein mag, Lessius als bewussten Vertreter der Vergeltungstheorie hinzustellen, so schwierig dürfte es bei genauerer Untersuchung fallen, vollgültige Beweise dafür zu erbringen.[1])

---

[1]) Die obigen Ausführungen beweisen auch, dass mandie Vergeltungstheorie, solange man sie in der blossen Benennung der Steuer als Lohn oder Vergeltung oder Preis sieht, nicht dadurch schon ad absurdum führen kann, dass man sagt, sie habe im Falle einer Macht oder Pflichtverletzung des Staates, oder dann, wenn durch irgend ein Missgeschick der Staatszweck nicht in allem und einzelnen verwirklicht werden kann, das Recht der Steuerverweigerung — also etwas Absurdes —

2. Leichter wird der Entscheid bei Sanchez. Nach ihm sind die Steuern als „Lohn des Fürsten für die Arbeit, die er zur Erhaltung und Regierung des Staatswesens aufwendet, eingesetzt, gerade so wie man einem Arbeiter seinen Lohn bestimmt".[1]) Hier wird im unmittelbaren Zusammenhange kein Anhaltspunkt dazu gegeben, „merces" und „praemium" nicht einfach als Lohn im Sinne der Vergeltungstheorie aufzufassen. Das die Steuer bedingende Rechtsverhältnis wird hier unzweideutig als ein solches angegeben, aus welchem wegen einer Leistung die Verpflichtung zur Gegenleistung entsteht. Während Lessius sagt: Die Steuern sind als Lohn eingesetzt, weil, wer den Zweck will, auch die Mittel wollen muss — wobei der Nachdruck nicht auf dem Ausdrucke „Lohn", sondern auf der diesen „Lohn" begründenden konsequenten Notwendigkeit liegt — sagt Sanchez einfach: Die Steuern sind eingesetzt als Lohn.

Dennoch liesse sich vielleicht auch gegen diese Beurteilung eine Einwendung machen. Sanchez nennt nämlich an einer anderen Stelle[2]) das Recht der Steuer einfach ein „Naturgesetz", indem er ausführt, dass in einem heidnischen Staate, wo die daselbst Handel treibenden Christen den heidnischen Gesetzen an und für sich nicht unterworfen seien, dieselben dennoch die Pflicht haben, die dortigen Steuern zu zahlen, weil das eben nicht eine religiös präjudizierte Frage, sondern einfach eine Forderung des Rechtes sei. Er begründet diese Ansicht folgendermassen: „Der Grund dafür ist dieser: Weil diese Fürsten wirkliche Könige sind, so bindet das Naturrecht, welches verlangt, die vom rechtmässigen Könige rechtmässig auferlegten Steuern zu zahlen, auch die Christen, obschon die heidnischen Gesetze an sich sie nicht binden."[3]) Nun kann man freilich das Recht des Arbeiters auf seinen Lohn auch ein Recht der Natur nennen. Allein es muss immerhin noch ein Unterschied gemacht

---

zur Folge, wie es Conrad, Finanzw. § 6, tut. Denn es kann jemand die Steuer per analogiam als Lohn auffassen, ohne dass er deshalb das ganze Rechtsverhältnis als ein blosses Lohnverhältnis zu konstruieren braucht. Das letztere hängt vielmehr von der gesamten Staatsauffassung des Betreffenden ab, welches also mit in Betracht zu ziehen ist. [1]) Cons. l. II, c. 4, d. 1, n. 8. [2]) L. c. dub. 5, n. 7. [3]) L. c.

werden. Denn das Naturrecht, welches dem Arbeiter den Lohn zu zahlen befiehlt, verlangt nur, dass man die Arbeit berücksichtige, und nach ihr als Leistung die Höhe des Lohnes als Gegenleistung abmesse. Wenn aber das Steuerrecht ein Recht der Natur ist, d. h. ein durch die Natur selbst dem Staate gegebenes Recht, so kommt es nicht auf die Arbeit des Staates, auf die Leistung an, um Anspruch oder Höhe der Gegenleistung zu bestimmen, sondern — wie Sanchez ausdrücklich hervorhebt[1]) — nur darauf, ob die den Staat repräsentierende Obrigkeit eine rechtmässige und legitime sei; das Verhältnis des Einzelbürgers zur Obrigkeit, sein Vorteil und sein Interesse, ob er Heide sei oder Christ, verschlägt dabei nichts. Wäre dagegen die Steuer nach Sanchez in ihrer rechtlichen Natur ein Lohn für die dem Staate geleisteten oder zu leistenden Dienste, so müsste er logisch, um ihre Berechtigung im konkreten Anwendungsfalle zu beweisen, eben auf die aus einem Dienstverhältnisse hervorgehenden Beziehungen zwischen Leistung und Gegenleistung abstellen, dürfte aber nicht — wie er es tatsächlich tut — es nur darauf ankommen lassen, ob das Staatsoberhaupt wirklich im rechtmässigen Besitze der Gewalt sei oder nicht, womit das Steuerrecht eben ohne weiteres gegeben ist.

Wir sehen also wiederum: Ein Kern der richtigen Ansicht findet sich auch hier, obschon die Betonung einer als bestimmte Theorie formulierten Ansicht noch ferne liegt.

3. Lugo und Molina.

1. Über die eben dargelegten Ausführungen des Lessius äussert sich Lugo folgendermassen: „Bezüglich der Frage, weshalb das Recht, Steuern aufzuerlegen, bloss den souveränen Fürsten zukomme, ist Lessius der einzige, der dafür einen Beweisgrund anführt. Er geht so voran: Diese (die souveränen Fürsten) haben ihre Autorität vom Volke, deshalb müssen sie auch vom Volke dasjenige bekommen, was zur Erhaltung ihres Standes, zur Bestreitung der öffentlichen Bedürfnisse und zur

[1]) L. c. n. 7. — Vgl. auch ib. n. 8.

Besoldung der Beamten, der Soldaten, Offiziere etc. notwendig ist. Denn wie dem Arbeiter der Lohn gebührt, so gebührt dem Fürsten von seiten des Volkes dasjenige, was zur Erhaltung seiner Würde vonnöten ist . . . . . Dieser Beweis will mir jedoch nicht recht einleuchten, und zwar aus zwei Gründen: Zunächst haben in den freien Republiken auch die untergeordneten Beamten ihre Gewalt vom Volke oder von der Gemeinschaft, so dass sie folgerichtig auch vom Volke oder der Gemeinschaft ihren Unterhalt verlangen sollten; sie könnten also zu diesem Zwecke den Untergebenen Steuern auflegen, was offensichtlich falsch ist. Sodann werden, was noch wichtiger ist, die Steuern dem Fürsten nicht nur zum Zwecke des standesgemässen Unterhaltes, sondern auch für andere öffentliche Zwecke und Bedürfnisse entrichtet. Nun ist es aber sicher, dass die Statthalter, oder andere vom souveränen Fürsten abhängige Beamte, falls ein rechtmässiger öffentlich rechtlicher Grund vorhanden ist, von privaten Leuten Beiträge zur Bestreitung eines öffentlichen Unternehmens erheben können. Sie haben z. B. das Recht, Pferde aus dem Privatbesitze zu enteignen, ein Haus, auch wider den Willen des Eigentümers, zu expropriieren, wenigstens unter Ersetzung des Preises, sobald irgend ein öffentliches Bedürfnis es erfordert, oder Gefahr im Verzuge ist. Wenn aber ein Statthalter aus einem öffentlichrechtlichen Grunde einem einzelnen Bürger seine Sachen enteignen kann, weshalb soll er dann nicht mehrere Bürger zusammen zu geringeren Beiträgen an das öffentliche Staatsbedürfnis verpflichten können? Es ist doch einfacher, eine grosse Leistung von vielen gemeinschaftlich als von einem einzelnen allein zu verlangen, weil eben auf diese Weise die Last verteilt wird, wie es bei den Steuern der Fall ist.“[1])

Lugo ist also nicht damit einverstanden, dass Lessius die Steuern als vom Volke an den Fürsten zu zahlenden Lohn auffasse. Er nimmt den Begriff der Steuer nicht so eng als

[1]) De just. etc. t. II, d. 36, n. s. 1, n. 5.

Unterhaltungsmittel und Kostendeckung für die Regierung des Souveräns, sondern weiter als Kostendeckung für jedweden öffentlichrechtlichen Grund. Darum sucht er die Argumentation des Lessius durch zwei Gegenbeweise zu entkräften. Sein erster Gegenbeweis ist ein argumentum ad absurdum. Denn die Ansicht des Lessius führt logisch zu der unhaltbaren Konsequenz, dass dann in den republikanischen Staaten, wo auch untergeordnete Beamte ihre Gewalt unmittelbar vom Volke haben, diese Beamten dem Volke Steuern zum Zwecke ihres Unterhaltes auferlegen könnten. — Wichtiger und durchschlagender ist der zweite Gegenbeweis. In diesem stellt Lugo fest, dass die Steuern nicht nur zum standesgemässen Unterhalte des Fürsten, sondern auch für andere öffentliche Zwecke gezahlt werden, woraus unmittelbar folgt, dass es, die Steuer in diesem Sinne gefasst, der Kompetenz untergeordneter Staatsleiter, welche einen Höheren über sich anerkennen müssen, nicht wiederspricht, Steuern aufzuerlegen. Da nun letzteres, d. h. die Konsequenz, dass das Steuerrecht der untergeordneten Staatsleiter an und für sich nicht ausgeschlossen ist, noch besonders aus dem Expropriationsrechte (a fortiore) bewiesen wird, so ist damit auch stillschweigend die Voraussetzung bewiesen, welche jene Konsequenz logisch nach sich zieht, die Voraussetzung nämlich, dass die Steuern ihrem Begriffe nach nicht bloss ein Lohn, sondern ein ganz allgemeines Bedarfsdeckungsmittel für öffentliche Zwecke sind.

Wir sehen also, dass Lugo dadurch, dass er den Begriff der Steuer im Interesse des Gemeinwohles allgemeiner fasst, stillschweigend und ganz von selbst zur Verwerfung der Vergeltungstheorie kommt. Die Steuer ist nicht eine Vergeltung für geleistete Arbeit, sondern ein Mittel zum Zweck. Der Zweck aber, das allgemeine Wohl, sieht vom privaten Vorteile ab. Das Gut des einzelnen kann expropriiert werden; es kann dem Bürger das Besitztum, an dem er mit ganzer Seele hängt, das er sonst um keinen Preis würde weggegeben oder verkauft haben, von Staatswegen enteignet werden. Worin liegt der letzte Grund für diese Befugnis? Eben in der

Notwendigkeit des öffentlichen Wohles, der Existenzberechtigung und Naturnotwendigkeit des Staates. Wenn Lugo aus der Tatsache des Expropriationsrechtes etwas Stichhaltiges folgern will, so muss er doch erst dieses Expropriationsrecht als zu Recht bestehend anerkennen, denn jeder Schluss hat den Wert, den seine Praemissen haben. Lugo will zwar an dieser Stelle aus dem Expropriationsrechte nicht das Recht der Steuer schlechthin beweisen. Er sagt nur — unter Zugrundelegung des Satzes: „Wem das Grössere erlaubt ist, dem ist auch erlaubt, das Geringere zu tun“ — dass es der Natur nicht-souveräner Fürsten keineswegs widerspreche, Steuern aufzuerlegen, weil diese Fürsten, bezw. Beamten ja auch das Expropriationsrecht ausüben können. Lugo sagt aber, wohl gemerkt, nicht: „Der untergeordnete Beamte, der einen Höheren über sich anerkennt, hat, um sich den Unterhalt zu verschaffen, das Recht, zur Expropriation zu greifen,“ — folglich kann, sobald von einem ihm, dem untergeordneten Beamten nicht widerstreitenden Besteuerungsrechte die Rede ist, das Wort Steuer nicht in diesem Sinne, d. h. im Sinne eines Lohnes für seine Arbeit, um sich daraus den Unterhalt zu bestreiten, gemeint sein. Denn — abgesehen von dem Grundsatze, dass der Schluss nie weiter gehen darf als die Praemissen — gibt Lugo in seinem ersten Argumente ausdrücklich zu, dass es eine unhaltbare Folgerung sei, wenn man dazu kommt, zu behaupten, der untergeordnete Beamte könne, wenn vom Volke gewählt, auch vom Volke den Unterhalt beanspruchen und zu diesem Zwecke dem Volke Steuern auferlegen. Sodann scheidet Lugo im zweiten Argumente den Begriff des Lohnes für die Steuer vollständig aus und spricht einzig und allein von der Steuer als Bedarfsdeckungsmittel im Interesse des allgemeinen Wohles. Denn der Grundsatz: „Wem das Grössere erlaubt ist, dem ist auch erlaubt, das Geringere zu tun“ — hat offenbar nur dann einen richtigen Sinn, wenn sowohl das „Grössere“ als auch das „Geringere“ zu einer und derselben Gattung gehören. Wer die Erlaubnis hat, die Äpfel von einem fremden Baume herunterzuholen,

darf alle Apfel pflücken, er kann aber auch, wenn es ihm beliebt, nur einige wenige, die besten, nehmen; aber das Recht, einen ganzen Ast abzusägen, um ein par Äpfel daran zu nehmen, hat er nicht, obschon man sagen könnte, er wolle ja das Geringere, nämlich nur ein par Äpfel. Wenn das Grössere darin besteht, das Expropriationsrecht zum Zwecke eines öffentlichrechtlichen Bedürfnisses auszuüben, so kann das damit gegebene Geringere auch nur etwas sein, was dem gleichen Zwecke, also dem irgend einer gemeinnützigen Bedürfnisbefriedigung dient. Also kann nur von Steuern im Sinne von öffentlichrechtlichem Bedarfsdeckungsmittel, nicht aber von Steuer als Lohn der Arbeit des Staatsbeamten die Rede sein.

Wir begegnen hier wiederum der gleichen Unterscheidung, die wir bereits einmal, nämlich bei der Behandlung der Ansichten des Thomas, angetroffen haben. Wo nur von Steuer als Unterhalt des Königs und Bestreitungsmittel der allgemeinen Regierung gesprochen wird, lässt Thomas den Ausdruck „Lohn" für Steuer unbeanstandet durchgehen; sobald es sich aber um Steuer schlechthin handelt, wird dieser Ausdruck vermieden und nur von Deckungsmittel für öffentlichrechtliche Zwecke geredet, weil eben aus der Auffassung der Steuer als Lohn kein richtiger Beweis für dessen allgemeine rechtliche Begründung erbracht werden kann. Das gleiche tut Lugo: Der Grund, den Lessius angibt, gilt für das Staatsoberhaupt; folglich nur dann von Steuer schlechthin, wenn die Steuer bloss für den König und seine Regierung da ist. Nun aber hat die Steuer einen weiteren, allgemeineren Zweck, und zwar den gleichen Zweck, für welchen auch die Expropriation erlaubt ist. Folglich kann derjenige das Steuerrecht ausüben, welcher das Expropriationsrecht ausüben kann. Das Expropriationsrecht steht aber auch unter Umständen untergeordneten Beamten, d. h. solchen, die einen Höheren über sich anerkennen, zu; also können auch diese untergeordneten Beamten mit gleichem Rechte das Steuerrecht ausüben. Bei den untergeordneten Beamten darf man aber die Steuer nicht als

Deckungsmittel für ihren eigenen Unterhalt, als ihren Lohn, ansehen; denn sie dürfen es nur so ausüben, wie sie das Expropriationsrecht ausüben. Das Expropriationsrecht dürfen sie aber nicht anwenden, um sich daraus bezahlt zu machen. Also kann man auch die Steuer schlechthin und allgemein nicht als Lohn auffassen. Folglich ist der Rechtsgrund der Steuer nicht die konsequente Notwendigkeit, den „Lohn" zu zahlen, sondern die konsequente Notwendigkeit, an das Gemeinwesen aus seinem eigenen Vermögen Beiträge zu entrichten.

Um seinen Gedankengang nicht dem Vorwurfe der Zweideutigkeit auszusetzen, fügt Lugo selbst noch hinzu: „Theoretisch und grundsätzlich ist es nicht über oder gegen die Gewalt desjenigen, der einen Höheren über sich hat, Steuern oder zur richtigen Ausübung seines Amtes notwendige Abgaben auferlegen zu können, denn wem der Zweck anvertraut ist, dem müssen auch die Mittel erlaubt sein. Praktisch und in Wirklichkeit dagegen dürfen dies die untergeordneten Beamten nicht ohne besondere Erlaubnis des ihnen übergeordneten souveränen Herrn tun, ein Recht, das diesen nun einmal reserviert ist."[1]) Der Tatsache, dass nur diejenigen das Steuerauflegungsrecht haben, „welche keinen Höheren über sich anerkennen", wird damit Rechnung getragen, obschon die Natur der Steuern als solcher, so wenig wie die Natur eines untergeordneten Beamten, es nicht ausschliesst, dass auch nicht souveräne Fürsten das Besteuerungsrecht haben, wie aus der obigen gegen Lessius gerichteten Argumentation ersichtlich ist.

Fassen wir Lugos Ansichten noch kurz zusammen, so sehen wir, dass er, von der scholastischen Staatsvertragslehre absehend, nur auf das Gemeinwohl abstellt, welches so notwendig ist, dass selbst die Zwangsenteignung also auch die Steuer, zu dessen Verwirklichung erlaubt und gerechtfertigt ist, und dass vor ihm jede Berücksichtigung eines speziellen

[1]) L. c. s. 1, n. 6.

Gegenwertes dahinfällt, sodass folgerichtig der Rechtsgrund der Steuern kein anderer ist als die Existenznotwendigkeit des Staates, welcher das Gemeinwohl logisch zur Voraussetzung hat.

2. Ebenso wenig wie Lugo fasst Molina die Steuer als eine Art Lohn auf, um sie rechtlich zu begründen. Schon in einer kurzen seinem Traktate über die Steuern vorausgeschickten Bemerkung gibt uns Molina einen Fingerzeig, der uns unschwer seine Auffassung über diese Frage erkennen lässt. Er schreibt: „Nun wollen wir von den Steuern sprechen, welche der bürgerlichen Obrigkeit auf Grund ihrer Jurisdiktionsgewalt zum Wohle des Staates zu entrichten sind.“[1]) Molina gründet demnach das Steuerrecht auf ein Herrschaftsverhältnis; denn die Steuern kommen dem Staate „auf Grund seiner Jurisdiktionsgewalt“ zu. Dieses Herrschaftsverhältnis ist aber nicht bloss ein tatsächlich begründetes, wie etwa dasjenige zwischen Besiegtem und Sieger, zwischen Unterworfenem und Unterwerfer, es ist vielmehr ein rechtlich konstruiertes und philosophisch begründetes Verhältnis.

In rechtlicher Beziehung wird das Herrschaftsverhältnis „dominium jurisdictionis“ genannt. Unter „dominium“ versteht Molina „die volle Verfügungsgewalt über eine Sache, soweit sie nicht gesetzlich beschränkt ist“.[2]) Molina nennt diese Begriffsbestimmung die von den Juristen allgemein angenommene Definition.[3]) Es ist die Definition des Eigentumsrechtes, wie sie auch heute noch im Pandektenrechte üblich ist.[4]) Man könnte demnach versucht sein, „dominium“ einfach mit „Eigentumsrecht“ zu übersetzen. Allein wir werden gleich sehen, dass sich diese beiden Begriffe doch nicht vollständig decken. Das dominium wird nämlich eingeteilt in ein dominium jurisdictionis und ein dominium proprietatis, Letzteres, das dominium proprietatis, ist das eigentliche Eigentumsrecht, das Recht, welches jeder über das hat, was er sein

[1]) De just. et jure, tom. III, vor d. 661 ff. [2]) L. c. tom. I, tr. 2, d. 3. [3]) L. c. [4]) Vgl. Dernburg, Pand. (1896) I, 451: Das Eigentumsrecht ist das Recht allgemeiner Herrschaft über die körperliche Sache. Es gewährt seiner Bestimmung nach jedwede Macht über die Sache, welche nach Natur und Recht möglich ist.

Eigentum nennt, und das — wie Molina sagt[1]) — so klar ist, dass es einer eigenen Definition gar nicht bedarf. Das dominium jurisdictionis kommt dagegen jenen zu, welchen im Sinne des älteren Staatsrechtes die gesamte öffentliche Gewalt, somit auch der Schutz der Untertanen zukommt, weshalb diese Untertanen ihre „Vasallen" genannt werden. Dominium ist demnach das Genus, der Gattungsbegriff, welchem dominium proprietatis und dominium jurisdictionis als Spezies unterzuordnen sind; es muss also notwendig etwas den beiden Spezies Gemeinsames bezeichnen und kann nicht selbst die Spezies „Eigentumsrecht" sein. Dieses Gemeinsame ist der Begriff „Herrschaft"; denn in beiden Fällen, beim dominium jurisdictionis wie beim dominium proprietatis, handelt es sich um eine Herrschaft. Allein während das dominium proprietatis jene Herrschaft ist, welche jeder über seine eigenen, ihm zugehörigen Sachen hat, ist das dominium jurisdictionis jene Herrschaft, welche ein Vorgesetzter über seine Untergebenen hat. Niemand wird behaupten, dass der Untertane gerade so das Eigentum des Königs sei, wie etwa mein Vermögen mein Eigentum ist. In dieser Verschiedenheit der Herrschaft liegt die „differentia specifica", welche zum Genus dominium hinzutritt und die Herrschaft in einem Falle zur Jurisdiktionsgewalt, im anderen Falle zur Eigentumsgewalt macht.

Eine solche Jurisdiktionsgewalt liegt nun, wie uns Molina in seiner Vorbemerkung mitgeteilt hat, dem Herrschaftsverhältnisse zu Grunde, auf welches das Steuerrecht des Staates sich stützt. Es ergibt sich daher die Frage: Worin ist die philosophische Begründung dieser Oberhoheit, dieser Jurisdiktionsgewalt zu suchen?

Diese Frage werden wir am besten beantworten können, wenn wir uns erst über den Ursprung und den Zweck dieser Oberhoheit klar geworden sind; denn aus dem Zweck erkennen wir die Natur eines Dinges, und aus der Ursache einer Sache lässt sich am besten auf ihren Zweck schliessen.

[1]) L. c. tr. 2, d. 3.

Die Frage nach dem Ursprunge der geistigen Oberhoheit des Staates fällt zusammen mit der Frage nach dem Ursprunge des Staates selbst. Dieser ist aus jenem Gesellschaftsdrange hervorgewachsen, welcher der Natur des Menschen eigentümlich ist. Sowohl die verschiedenen Bedürfnisse des Leibes — so belehrt uns Molina[1]) — wie die unzähligen Bedürfnisse des Geistes weisen die Menschen auf gegenseitige Hilfeleistung und Unterstützung hin. Das Tier hat alles, was es zu seinem Leben bedarf, von Natur aus. Die Natur versieht es mit schützenden Kleidern und schenkt ihm Waffen, mit denen es sich verteidigen kann. Die Natur bietet ihm die Lebensmittel, die es nur zu nehmen braucht, wo es sie findet; eine besondere Zubereitung derselben ist nicht nötig. Der Instinkt endlich leitet es von Natur aus bei allen Handlungen, die es zur Fristung seines Daseins verrichtet. Ganz anders beim Menschen! Er muss sich seine Kleider selbst verschaffen, seine Speisen auf verschiedenartige Weise zubereiten, er muss seine Waffen schmieden, seine Künste lernen, alles Dinge, die ihn von selbst auf seinen Nebenmenschen hinweisen, von dem er lernt, dem er hilft, mit dem er arbeitet, dem er seine Gedanken und Hoffnungen mitteilt, mit dem er sich verbündet, um sich gegen gemeinsame Gefahren mit vereinten Kräften zu schützen. Aus dieser sozialen Natur des Menschen entwickelte sich vom Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb unterstützt, die Familie. Die Zwecke des Zusammenlebens: Befriedigung der körperlichen und geistigen Bedürfnisse, sowie allgemeine Ruhe und Sicherheit sind schliesslich nur in einem geordneten Zusammenleben, in einem harmonischen Zusammen*wirken*, in der „societas perfecta“ erreichbar. Zu einem geordneten Zusammenleben gehört aber eine gewisse Macht und Zwangsgewalt, welche der Ordnung Leben und Bestand zu sichern imstande ist. Eine solche Macht hat die einzelne Familie nicht, sie ist nur in Verbindung mehrerer Familien, in der höheren Einheit *Staat* möglich, und gerade so wie sich die

[1]) L. c. tr. 2, d. 22.

Familie aus der Natur des Menschen natürlich entwickelte, ebenso natürlich hat sich aus derselben der Staat entwickelt. Aus dieser Lehre vom Ursprunge des Staates ergibt sich die Rechtsstellung desselben, bezw. des Königs gegenüber den Untertanen.

„Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass der König und jedes andere Staatsoberhaupt nicht der Eigentümer der Güter seiner Untergebenen ist, sondern den Untertanen gegenüber nur eine geistige Herrschaft besitzt, um die Gerichtsbarkeit auszuüben, die Bürger zu schützen und zum allgemeinen Wohle zu regieren. Zu diesem Zwecke ist er von der Gemeinschaft eingesetzt und mit der königlichen Gewalt betraut worden. Er handelt daher gegen die Gerechtigkeit, falls er nach Belieben die Güter der Bürger sich aneignet, oder darüber verfügt, und ist zur Restitution verpflichtet . . . . . Weil er aber der Leiter des Gemeinwesens ist und alle Bürger zur Verwirklichung des Gemeinwohles ihm unterworfen sind, so kann er im Interesse des Gemeinwohles Gesetze erlassen, welche jene Verhältnisse regeln, durch die das Eigentumsrecht verloren geht, auf andere übertragen wird, wie z. B. über Verjährung und dgl., und zwar kann er dieses ohne jede Voraussetzung irgend eines Verschuldens, sondern lediglich aus Gründen des Gemeinwohles. Ja er kann sogar, falls es vernünftig gesprochen nötig ist, fordern, dass nicht nur das Eigentum sondern der Eigentümer selbst dem Gemeinwohle sich opfere, überhaupt — unter Wahrung natürlich einer gerechten Verteilung — alles von ihm verlangen und erzwingen, was zu Wohle der Gesamtheit erforderlich ist. Weil der König als Schützer und Verteidiger des Staates gegen äussere und innere Feinde eingesetzt ist, weil er dazu da ist, um Recht zu sprechen, um Frieden und Gerechtigkeit unter den Bürgern zu sichern, überhaupt den ganzen Staat im Sinne des Gemeinwohles zu regieren, und er aus diesem Grunde Steuern erhält, sowie auch andere mit der königlichen Gewalt verbundene Vorteile, wie Ansehen und Würde geniesst, so ist es ohne Zweifel eine Forderung der Gerechtigkeit, dass er das alles auch wirklich

leiste, wie es auf der anderen Seite auch ebenso eine Forderung der Gerechtigkeit ist, dass die Untergebenen ihm Ehrfurcht und Gehorsam erweisen, ihm Steuern zahlen und andere ihm gebührende Dienstleistungen verrichten.“ [1])

Den ganzen im Vorgehenden dargelegten Gedankengang Molinas können wir am besten so zusammenfassen, dass wir sagen: Da der Staat naturnotwendig ist, so ist auch alles, was aus der Tatsache der Existenz des Staates sich folgerichtig ergibt, ebenso naturnotwendig. Nun folgt aber aus der Tatsache der Existenz des Staates das Anrecht des Königs auf Steuern, auf Gehorsam, Ehrfurcht etc. Also sind die Steuern gerade so notwendig wie der Staat, d. h. ihr Rechtsgrund ist derselbe, wie der des Staates: Das naturnotwendige Zusammensein der Individuen im Gemeinwesen.

Dagegen könnte man folgendes einwenden. Molina sagt: „Weil der König zum Schützer und Verteidiger des Staates eingesetzt ist . . . . und aus diesem Grunde Steuern erhält . . .“ Er fasst also nach seinen eigenen Worten die Steuern als Entgelt für die vom König zu leistende Arbeit auf; gehört folgerichtig zu den Vertretern der Vergeltungstheorie. — Darauf ist fürs erste zu erwidern, dass aus einer bloss gelegentlichen Ausdrucksweise nichts gegen den Sinn der allgemeinen Ausführungen, in deren Zusammenhang jene Ausdrucksweise vorkommt, bewiesen werden kann, weil eben der Sinn nach dem Zusammenhange und nicht nach einem gelegentlichen Worte beurteilt werden muss. Würde sodann Molina die Steuer wirklich als Entgelt im strengen Sinne des Wortes auffassen, dann würde er die Rechtmässigkeit dieses Entgeltes nicht damit beweisen, dass der Staat, und folglich das Staatsoberhaupt mit dem ganzen Kreise seiner Aufgaben und Rechte notwendig ist, sondern damit, dass jede Leistung derjenige gerechterweise zu vergüten und zu entgelten habe, dem jene Leistung zu Nutzen kommt. Allein Molina spricht mit keiner Silbe von diesem Vergeltungsprinzip. Er sagt bloss: „Weil jeder

[1]) L. c. tr. 2, d. 25 pr.

seine Pflicht erfüllen muss, darum muss der König den Staat zum Gemeinwohle führen, und der Untergebene dem Könige Steuern zahlen, ihm Ehrfurcht und Gehorsam erweisen.“ Dass aber König und Untertan diese gegenseitigen Pflichten haben, das wird nicht darauf, dass beide davon den gegenseitigen Nutzen haben, sondern einzig auf die Naturnotwendigkeit des Staates zurückgeführt.

Dies wird noch bestätigt durch das, was Molina an einer anderen Stelle ausführt. Wo er nämlich die Frage aufwirft, in wie weit die Steuergesetze im Gewissen verpflichten, spricht er — wie wir weiter unten sehen werden — von den Steuern als etwas, „was aus der Natur der Sache und aus den Pflichten der Untergebenen gegen den Staat kraft Einsetzung des Staates selbst“[1]) geschuldet wird.

Wir können demnach ohne Übertreibung sagen, dass der Rechtsgrund der Steuern am richtigsten und am klarsten unter allen Scholastikern vielleicht von Molina erfasst und dargestellt worden ist.

Dass sich eine wirkliche Unterscheidung von Gebühren und Konsequenzprinzip bei den Scholastikern, wenn nicht der bewussten Ausdrucksweise, so doch dem Sinne nach tatsächlich vorfindet, dürfte aus dem Gesagten ebenfalls zur Genüge hervorgehen.

III.

Konstruktion der Steuerpflicht.

Die nächste Frage, die sich nach der Untersuchung der rechtlichen Begründung der Steuer darbietet, ist die nach der dem Steuerauflegungsrechte gegenüberstehende Steuerzahlungspflicht. Die Forderung einer Pflicht zur Steuerzahlung ergibt

[1]) L. c. d. 674, n. 3.

sich eigentlich ganz selbstverständlich; denn wenn die Gerechtigkeit verlangt, dass man jedem das Seine gebe, und der Staat ein Recht hat, Steuern zu verlangen, so ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, dass man dem Staate die Steuern, d. h. das Seine gebe. Da nun aber das „Seine" einen doppelten Sinn haben kann, so ist auch die Pflicht der Gerechtigkeit eine andere, je nachdem sie verlangt, dass man jedem das Seinige in dem einen oder anderen Sinne gebe. Darnach unterscheidet man eine Pflicht, die aus der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa) hervorgeht, welche jedem das Seinige im Sinne des ihm aus einem strikten Forderungsrechte Geschuldeten zu geben befiehlt, und eine Pflicht, die aus der allgemeinen oder gesetzlichen Gerechtigkeit (justitia legalis, generalis) hervorgeht, welche jedem das Seinige im Sinne des der Allgemeinheit gemäss den gesetzlichen Bestimmungen Geschuldeten zu geben befiehlt. Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, weil nur die Verletzung einer aus der ausgleichenden Gerechtigkeit hervorgehenden Verbindlichkeit die strenge Verpflichtung nach sich zieht, dass man das Geschuldete, falls man es vorenthalten, nachträglich doch gibt, falls man es sich widerrechtlich angeeignet hat, zurückgibt (natürlich unter Haftung für den durch Vorentheltung oder Entwendung verursachten Verzugsschaden), oder, falls man es beschädigt oder vernichtet hat, ersetzt. Hier heisst es immer: „Res clamat ad dominum" (Die Sache schreit nach ihrem Herrn). Folglich besteht, solange der betreffende Gegenstand nicht tatsächlich in der Gewahrsam des Eigentümers sich befindet, für denjenigen, der sie widerrechtlich besitzt, oder sonst irgendwie dafür haftbar ist, die Pflicht, sie dem Eigentümer zuzuführen, was man gewöhnlich als Restitutionspflicht bezeichnet. Anders ist es bei der von der allgemeinen oder gesetzlichen Gerechtigkeit auferlegten Pflicht. Sie verlangt, dass ich in diesem oder jenem Punkte, dem Gesetze als dem Willen der Allgemeinheit, des Staates, gehorche; leiste ich diesen Gehorsam nicht, so kann ich den Fehler nicht dadurch wieder gut machen, dass ich mich bei einer nächsten Gelegenheit bessere und dem

Gesetze füge. Die Pflichtverletzung ist geschehen; es bleibt nichts übrig, was auszugleichen wäre. Ich kann höchstens die verwirkte Strafe als Sühne über mich ergehen lassen. Meine Pflicht war eben, in jenem bestimmten Falle zu gehorchen; dieser Fall ist aber vorbei. Der nächste gleiche Fall verpflichtet mich nicht deshalb zum Gehorsam, weil ich das letztemal den Gehorsam verweigert habe; sondern weil es wieder eine neue Forderung der allgemeinen oder gesetzlichen Gerechtigkeit ist. Handelt es sich dagegen um eine Pflicht aus der ausgleichenden Gerechtigkeit, so kann ich immer sagen: Weil ich sie damals verletzt habe, muss ich sie jetzt, d. h. solange die Schuld nicht ausgeglichen ist, erfüllen. Etwas anderes ist es natürlich dann, wenn durch die Nichterfüllung der von der allgemeinen oder gesetzlichen Gerechtigkeit auferlegten Pflicht ein bestimmter Schaden am Vermögen der Allgemeinheit verursacht wird. In einem solchen Falle richtet sich die Verletzung nicht nur gegen die gesetzliche oder allgemeine Gerechtigkeit, sondern auch gleichzeitig gegen die ausgleichende Gerechtigkeit; denn es wird nicht nur die Pflicht verletzt, welche einer als Teil dem Ganzen, als dessen rechtmässigen Obrigkeit gegenüber hat, sondern auch diejenige Pflicht, welche einem als Privatperson gegenüber dem Vermögen der Gesamtheit, das ihm mit der individuellen Bestimmtheit einer Einzelperson, also auch mit strikten dinglichen und obligatorischen Rechten entgegentritt, obliegt.

Die Frage ist nun die: Fällt die Steuerzahlungspflicht nach der Ansicht der Scholastiker unter die Forderungen der strengen, ausgleichenden Gerechtigkeit, oder bloss unter die Forderungen der legalen oder allgemeinen Gerechtigkeit. Mit anderen Worten: Zieht die Verletzung der Steuerzahlungspflicht die Verpflichtung zur Restitution nach sich?

Um diese Frage möglichst vollkommen und befriedigend zu beantworten, wollen wir erst die bezüglichen Anschauungen der Scholastiker theoretisch darlegen, hernach deren philosophische Begründung prüfen, und an dritter Stelle untersuchen, wie sich nach den Scholastikern die Anwendung der in der

Theorie ausgesprochenen Grundsätze für das praktische Leben gestaltet.

1. Theorie.

Hier sind die meisten Scholastiker, so zu sagen alle, im Gegensatze zu der Mehrzahl der neueren Moralphilosophen (z. B. Pruner, Simar, Alsina, Costa Rosetti, Noldin u. a.) der Ansicht, dass die Steuerpflicht eine Forderung der strengen, ausgleichenden Gerechtigkeit sei. Sehr klar spricht sich in diesem Punkte Antonin von Florenz aus. Er stellt die Steuerhintertreibung bei Vorhandensein gerechter Steuergesetze mit dem förmlichen Diebstahl auf gleiche Stufe, und unterlässt es niemals, die Steuerdefraudanten ausdrücklich zur Restitution an das Gemeinwesen zu verpflichten. So schreibt er in seiner Summe: „Wenn einmal die Steuerlast gemäss dem Vermögen und dem Einkommen auf die einzelnen Bürger verteilt ist, so begehen jene, welche dadurch, dass sie ihre Grundstücke oder Fahrhabe verheimlichen, oder über deren Wert unwahre Angaben machen, oder deren Belastung fälschlich vorschützen, geringere Steuern zahlen, einen Raub und sind dem Gemeinwesen zur Rückerstattung verpflichtet.“[1]) An einer anderen Stelle schreibt er in derselben Summe: „Alle jene machen sich eines Vergehens schuldig, welche Abgaben und Zölle dadurch hinterziehen, dass sie Seidenstoffe unvermerkt zwischen Woll- und Leinwandzeug oder anderen Waren hindurchschmuggeln. Sie sind im Gewissen verpflichtet diese hinterzogenen Abgaben und Zölle zu restituieren.“[2]) — Auch Suarez vertritt diesen Standpunkt aufs entschiedenste. Nachdem er die Frage aufgestellt hat, ob die Steuern von jedem ohne besondere Aufforderung einfach zu zahlen seien, beantwortet er dieselbe in bejahendem Sinne, indem er ausführt: „Dies geht daraus hervor, dass die gerechte Steuerforderung eine Forderung der Gerechtigkeit ist; was aber im Namen der Gerechtigkeit geschuldet wird, hat jeder ohne weiteres, auch

[1]) II, 1, c. 13, § 3. [2]) III, 8, c. 4, § 5.

unaufgefordert zu leisten. Man wird vielleicht einwenden, es handle sich nicht um eine Forderung der Gerechtigkeit, sondern um eine Forderung des jedem Gesetze gegenüber geschuldeten Gehorsames. Dies ist aber durchaus unrichtig und im Gegensatze zur Gesamtheit der Lehrer, welche einmütig die Ansicht vertreten, dass die Pflicht, Steuern zu zahlen, eine Pflicht der Gerechtigkeit sei.“ [1]) Dass an dieser Stelle unter Forderung der Gerechtigkeit eine Forderung der strengen, ausgleichenden Gerechtigkeit gemeint ist, obschon nicht von Restitution gesprochen wird, geht zur Genüge daraus hervor, dass Gerechtigkeit und Gehorsam einander gegenübergestellt werden. Denn die Pflicht des Gehorsames kann nur eine solche sein, die aus der allgemeinen oder legalen Gerechtigkeit hervorgeht, so dass die ihr gegenübergestellte, aus der strengen Gerechtigkeit hervorgehende Pflicht nur jene, die aus der kommutativen Gerechtigkeit hervorgeht, sein kann. — Auch Lainez spricht von einer strengen Gewissenspflicht, ohne speziell der Restitution Erwähnung zu tun. „Diejenigen Abgaben, welche einer dem Fürsten oder dem Staate aus seinem Vermögen zum Zwecke der Regierung und Verteidigung des Landes oder einer Stadt schuldet, sind, solange sie mässig und richtig verteilt sind, ohne Zweifel gerecht und verpflichten die Untertanen im Gewissen, so zwar, dass es auf keine Weise erlaubt ist, dieselben zu hinterziehen.“ [2]) Dass hier Lainez eine Verpflichtung der strengen, kommutativen Gerechtigkeit im Auge hat, obschon er nicht gerade von der Restitutionspflicht ausdrücklich redet, geht daraus hervor, dass er an einer anderen Stelle [3]) von Umständen spricht, unter denen ausnahmsweise eine Restitution nicht so strenge zu fordern ist. Diese Ausnahme bestätigt aber die Regel, dass im allgemeinen die Steuerhinterziehung wirklich die Verpflichtung zur Restitution nach sich ziehe. — Kurz und bündig lehrt Sanchez: „Daraus (dass der Fürst das Recht hat, (Steuern aufzuerlegen), folgt, dass derjenige, welcher gerechte

[1]) De leg. l. V, c. 13, n. 4. [2]) Disp. Trid. (ed Grisar) II, 375. [3]) L. c. 397.

Abgaben hinterzieht, schwer sündigt und zur Restitution verpflichtet ist.“ [1]) — Lessius stellt sich die Frage,[2]) ob derjenige, welcher Verbrauchssteuern, d. h. solche, welche auf Gegenstände, die zum Lebensunterhalte nötig sind, gelegt werden, hinterzieht, schwer sündige und zur Restitution verpflichtet sei oder nicht. Er antwortet: „Ich halte die Ansicht für die richtigere, welche sagt, dass, sobald es feststeht, dass eine derartige Steuer in gerechter Weise auferlegt worden ist, alle jene, die sie in einer beträchtlichen Höhe hintertreiben schwer sündigen und zur Restitution verpflichtet sind.“ [3]), Auch Molina sagt, dass die Steuern derart im Gewissen binden, dass ihre Hinterziehung zur Restitution verpflichtet, und fügt ausdrücklich hinzu, dass es sich hier eben nicht nur um Akte des Gehorsames, d. h. bloss allgemeiner oder legaler Gerechtigkeit handle.[4]) — Auch Lugo vertritt aufs entschiedenste diese Ansicht, und sagt, dass sie die allgemein herrschende sei.[5])

Nachdem wir so die Theorie festgestellt haben, wollen wir untersuchen auf welche Gründe, innere und äussere, sich diese Ansichten stützen.

2. Begründung.

Wie Antonin von Florenz und Thomas von Aquin, so berufen sich auch alle späteren Scholastiker nach dem Beispiele des hl. Augustinus mit Vorliebe auf die hl. Schrift als Auktoritätsgrund. Dabei kommen folgende Stellen des Neuen Testamentes in Betracht:

Zunächst Matthäus 22,21: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Dazu bemerkt Suarez, dass hier wirklich von Steuern im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede sei, woraus sich ergebe, dass die Steuern dem Fürsten gerade so geschuldet werden, wie dem Nächsten das als Darlehen von ihm empfangene Geld.[6]) — Die wichtigste

[1]) Cons. l. II, c. 4, dub. 1, n. 9. [2]) De just. etc. l. II, c. 33, dub. 8. [3]) L. c. n. 56. [4]) De just. etc. tom. III, d. 674. [5]) De just. etc. tom. II, d. 36, s. 4. [6]) De leg. l. V, c. 13, n. 4.

Schriftstelle sind Vers 6 und 7 aus dem 13. Kapitel des Paulinischen Römerbriefes. Nachdem Paulus gezeigt hat, dass alle Gewalt von Gott komme, und darauf hingewiesen hat, dass es eine Naturnotwendigkeit sei, der staatlichen Gewalt untertan zu sein, und dass man sich dieser Naturnotwendigkeit bewusst sein, und nicht bloss aus Furcht vor Strafe den Gesetzen sich fügen soll, fährt er fort: „Denn deshalb auch leistet Ihr Steuern . . . . Gebet darum allen das Gebührende: Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Furcht, wem Furcht, Ehre, wem Ehre!“ Gestützt auf diese Stelle hat schon der hl. Chrysostomus[1]) die strenge Gerechtigkeitspflicht der Steuerzahlung eingeschärft, indem er hervorhebt, dass wir den Steuern, die einem schwer und unangenehm erscheinen, auch eine heitere Seite abgewinnen sollen, weil wir sie ja nur zu unserem eigenen Nutzen und Vorteile zahlen. Nach Thomas von Aquin geht aus den Worten des hl. Paulus deutlich hervor, „dass die Untergebenen das dem Fürsten Geschuldete [also auch die Steuern] als eine strenge Forderung der Gerechtigkeit geben müssen.“[2]) Fast kein Scholastiker spricht von der Steuer, ohne auf diesen grundlegenden Paulinischen Schrifttext hinzuweisen. — Daneben wird auch oft auf Matthäus 17,26 verwiesen, wo erzählt wird, dass Petrus für sich und den Herrn den Stater, das Vierdrachmenstück als Steuer gezahlt habe.

Neben diesen Auktoritätsgründen stützen die Scholastiker ihre Ansicht aber auch auf positive, in der Natur der Sache selbst liegende Vernunftgründe. Dabei könnte nun alles angeführt werden, was wir bereits bei Besprechung der rechtlichen Begründung der Steuer erwähnt haben, denn was die Rechtmässigkeit der Steuerforderung beweist, das beweist auch zugleich die Notwendigkeit der Steuerpflicht. Allein wir wollen uns hier nur auf jene Beweisgründe beschränken, die speziell die Begründung der Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit betreffen.

---

[1]) In Rom. hom. 23, n. 2. [2]) In Rom. 13. lectio I.

Buchdruckerei des Torgauer Kreisblattes G. m. b. H.